

José A. Zanca

LOS INTELLECTUALES CATÓLICOS
Y EL FIN DE LA CRISTIANDAD
1955-1966

Introducción
Tras los católicos
(fragmento)

Debemos aprender a captar aquello a lo que no podemos sumarnos.

C. GEERTZ, *Los usos de la diversidad*

Los intelectuales y el campo religioso

Desde fines del siglo XIX, los testigos del proceso de secularización que vivían Europa y América intentaron explicar el funcionamiento del fenómeno religioso. Los pioneros de las nacientes ciencias sociales, obsesionados por el cambio de valores finisecular, se preguntaban qué reemplazaría a la religión en una sociedad cada vez más desencantada. Sin embargo, la primera posguerra reubicó a la religión en un lugar importante del espacio público, poniendo en cuestión las esperanzas de quienes consideraban que tales sentimientos debían quedar encerrados en el ámbito privado. Los intelectuales de origen católico aspiraron entonces a construir discursos capaces de orientar prácticas sociales desde su identidad confesional, junto con la ilusión de instaurar la cristiandad como modelo regulador de las relaciones sociales y políticas. Crearon instituciones culturales, medios de comunicación y centros educativos, con el objeto de conformar una élite que fuera capaz de reemplazar a la decadente dirigencia decimonónica. Dado que el discurso de los intelectuales católicos se movía en un campo religioso estructurado -el de la Iglesia institucional-, es conveniente estudiar las formas de distribución de roles, poderes e intercambios simbólicos en su interior.

Como ha señalado Zygmunt Bauman, “Los intelectuales se constituyen como un efecto combinado de movilización y autorreclutamiento”.¹ Desde esa perspectiva, la categoría de intelectual es una invitación al compromiso, más que un tipo particular de práctica. Si definir el término ha generado un siglo de discusiones, sumarle el genitivo de católico puede llegar a complicar en exceso las cosas. ¿Qué características distintivas tiene el intelectual católico?² Uno de los ejes del funcionamiento del campo religioso involucra la forma en que cada grupo o segmento logra intervenir en la administración de lo sagrado. Como han señalado algunos autores, lo sagrado y lo profano son dos polos de un mismo vector. En algunos períodos se presentan más diferenciados, y en otros más confundidos. Lo sagrado no está delimitado por una conciencia colectiva, como afirmaba el funcionalismo durkheniano, sino por un estrato de especialistas de lo religioso. Lo sagrado, por otra parte, no es intocable (ya que no tendría sentido su existencia), sino que su acceso está administrado por “mediadores”, que se encargan a través del ritual de destruir las murallas que lo separan del hombre. Ellos son los encargados de diferenciar lo sagrado y lo profano “asegurándose para sí el monopolio del dominio del espacio-tiempo sagrado”.³

¹ Zygmunt Bauman, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, UNQ, 1997, p. 10. Sobre el rol de los intelectuales la bibliografía es vasta. Sólo mencionaremos aquella que más se ajusta a las necesidades del presente estudio. Véase Jacobo Erijman, *La función social de los intelectuales*, Buenos Aires, Omeba, 1962; Gloria Cucullu, *El estereotipo del “intelectual latinoamericano”, su relación con los cambios económicos y sociales*, Buenos Aires, ITDT, CIS, doc. núm. 32, 1967; Hernán Godoy Urzúa, *La sociología del intelectual en América Latina*, Buenos Aires, ITDT, CIS, doc. núm. 37, 1967; José Francisco Marsal, *Los ensayistas socio-políticos de Argentina y México, aportes para el estudio de sus roles, su ideología y su acción política*, Buenos Aires, ITDT, CIS, doc. núm. 65, 1969; José Francisco Marsal, *El intelectual latinoamericano. Un simposio sobre sociología de los intelectuales*, Buenos Aires, Editorial del Instituto, 1970; Mac Donald H. Malcom (comp.), *El intelectual en la política*, Buenos Aires, Fabril, 1970; José Francisco Marsal y otros, *Los intelectuales políticos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971; François Bourricaud, *Los intelectuales y las pasiones democráticas*, México, UNAM, 1990; Michael Winock, *Le siècle des intellectuels*, París, Seuil, 1997; Norberto Bobbio, *La duda y la elección: intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*, Barcelona, Paidós, 1998.

² Frederic Turner ha señalado que, dado que la población latinoamericana se declara mayoritariamente católica, casi todos los intelectuales -definidos por su función y no como grupo o estrato- podrían entrar en esa categoría. Es necesario tener en cuenta esta observación para determinar el grado de participación y los elementos de distinción que definen al intelectual católico. Véase Frederic Turner, *Catholicism and political development in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1971.

³ Cristián Parker, “La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkhenianas desde América Latina”, en *Sociedad y religión*, núm. 13, 1995, p. 49.

¿Qué sucede cuando las formas del creer decaen? ¿Qué hacer frente a la pérdida de efectividad del acto ritual? Entre otras acciones, la Iglesia (en el sentido más amplio de la palabra) debe recurrir a los constructores de mapas cognitivos para reintegrar a un mundo desacralizado formas particulares de vivir lo religioso. Los intelectuales católicos despliegan una visión del mundo que -creen- es la que se corresponde con los ideales que persigue la Iglesia Católica. No son, por su función, administradores institucionales de lo sagrado; pero tampoco pertenecen al mundo indiferenciado y obediente de los laicos. La estratificación que representan los intelectuales nos revela una tensión latente entre la necesidad eclesial de la intervención pública de los pensadores ligados a la Iglesia (o que se reconocen fieles a su prédica), y la existencia de esos mismos “intérpretes”, con el peligro de que terminen introduciendo en el seno del catolicismo formas de justificación o prácticas que choquen con su estructura tradicional.

Pero no sólo en el campo religioso se decide el destino del intelectual católico. La tensa relación entre poder e intelectuales signó el devenir del proyecto de la modernidad, y las definiciones que los intelectuales formularon de ese proyecto. La noción de secularización, en su versión decimonónica, se basó en una diferenciación de esferas y en la privatización de la experiencia religiosa.⁴ La condición de intelectual católico, interviniendo en una esfera pública “secularizada”, planteaba entonces una nueva problemática.

De esta relación “mediada” entre lo sagrado y lo profano se deriva la ambigua posición de los intelectuales católicos. Para el liberalismo y el “secularismo”, el intelectual católico representa un elemento siempre sospechable de retrógrado. Se trata de un sujeto que trae al debate público una marca propia del ámbito privado. Casi por su naturaleza, el intelectual católico “desprivatiza” el lugar de la religión. Desde esta concepción, trae a una esfera que debería ser autónoma de las tensiones sociales (del mundo de la necesidad, sea económica o espiritual) un elemento que se interpone en el libre flujo de la razón.

Pero también para el poder que monopoliza lo sagrado, esto es, los administradores de la salvación, el intelectual propone interpretaciones que, por más controladas y vigiladas que se encuentren, siempre representan un peligro por su autonomía respecto de la “sana” guía que vela, ante todo, por el interés institucional.

Como miembros de una elite, los intelectuales católicos pertenecen a un grupo que es posible identificar (total o parcialmente), por su capacidad de ejercer influencia sobre los procesos internos del campo religioso. Al igual que otros grupos especializados, los intelectuales actúan dentro del campo diferenciándose del núcleo jerárquico, en una

⁴ Véase José Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000.

tensión que a veces los tiene como parte de lo establecido, en sus límites, o totalmente distantes de la Iglesia institucional. Como sostiene Vallier, a diferencia de otros intelectuales, los católicos obtienen de su posición religiosa “recompensas y beneficios, incluyendo una posición ocupacional definida, una clientela potencial, títulos honoríficos, deferencia pública y en cierta medida seguridad material y social”.⁵ Ya que es imposible encontrar un intelectual en estado de “catolicismo puro”, (es decir, que sólo la esfera religiosa intervenga en la construcción de sus mapas cognitivos), debemos establecer gradaciones, determinadas por el nivel de obligaciones y compromisos que manifieste hacia su fe o hacia su disciplina.

Dada la fluidez del concepto de intelectual católico, el análisis de su producción en los años de 1950 y 1960 debe entenderse en un triple cruce, a través del cual los discursos particulares pueden “correr” de uno a otro lado, y encontrar puntos de unión y ruptura. El primer plano es el *religioso*, entendiendo que el carácter confesional de estos intelectuales marca en forma integral el conjunto de actividades que desempeñan y los coloca en el medio de la problemática propia del campo y el tipo de valores y reglas en disputa, así como el rol central que la Iglesia como institución ejerce en él. En este plano, la religión debe entenderse como un *articulador* del conjunto por analizar: una cultura católica en su problemática relación con la sociedad. El segundo plano es el *disciplinario*: la actividad intelectual en sí constituye un campo que también obliga a un “deber ser”, e implica una constante negociación entre la fe y las necesidades propias del debate entre letrados.⁶ El último plano estará dado por el eje *político*, allí donde -y en especial después de 1955-, la antinomia peronismo-antiperonismo marcó el clivaje de prácticamente todas las confrontaciones y posicionamientos. Si bien este último ha sido el más privilegiado para el análisis del pensamiento católico, no debería subestimarse el peso de los dos anteriores a la hora de ponderar prácticas y espacios discursivos en su real complejidad.

El objetivo del presente trabajo es demostrar que entre 1955 y 1966 surgieron en el campo católico un conjunto de ideas, encarnadas en una nueva generación de intelectuales, que cuestionaron total o parcialmente el modelo de la cristiandad, marcando una discontinuidad real con los cánones ideológicos de los años de 1930 y 1940. El reconocimiento de la crisis del modelo de cristiandad fue producto de múltiples factores, entre otros, la percepción (entre los mismos católicos) de su escasa influencia en el mundo cultural, la introducción

⁵ Iván Vallier, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp. 29-30.

⁶ Véase Albert Dondeyne, *El intelectual católico*, Buenos Aires, Pax et Bonum, 1951, p. 64.

de las ciencias sociales en el medio religioso, la presencia de corrientes europeas de pensamiento como el humanismo cristiano, el personalismo y la *nouvelle théologie*, e indudablemente la irrupción del Concilio Vaticano II. La crisis con el peronismo en 1954 prevalece entre los factores internos, como exponente de las transformaciones del campo católico y de la incapacidad de la jerarquía para mantener el control sobre los cuerpos y las mentes de sus fieles. En segundo lugar, sostenemos que la emergencia y la circulación de ese nuevo pensamiento se debió a la existencia de una *esfera pública* potencialmente crítica, que es posible detectar en el discurso de los mismos intelectuales católicos, que se autolegitimaban desde una posición alternativa al poder conferido por la jerarquía.⁷ Estos cambios estructurales fueron producto de la integración de los laicos en la “recristianización”, con la construcción de una esfera de sociabilidad donde el problema, las estrategias y los métodos se convirtieron en un asunto colectivo. Esos espacios de sociabilidad (organizaciones laicas) y publicidad (prensa, medios) se convirtieron en el vehículo de las nuevas ideas, constituyendo un público que las apoyó en un clima que hizo posible las críticas a la jerarquía.

El trabajo no pretende abarcar la historia de la Iglesia ni la del catolicismo de este período, ni siquiera contener todas las voces de una intelectualidad excesivamente rica y compleja para un solo estudio. Por eso, se centrará en las opiniones más que en los hechos que jalonaron los diez años que separan la Revolución Libertadora de la Revolución Argentina, esta última coincidente en pocos meses con la finalización del Concilio Vaticano II.

⁷ Desde una posición estructuralista, Iván Vallier ha expresado este cambio como el proceso de corrimiento de un catolicismo latinoamericano papista (propio del modelo de recristianización) a un catolicismo pluralista. Fue el primero el que paradójicamente desarrolló el medio necesario para el surgimiento del segundo, porque “con su énfasis en el apartamiento político, de perfeccionar la organización de la Iglesia, al implicar a los laicos, y al definir una serie de concepciones basadas en la teología de la ‘misión en la sociedad’, los papistas constituyen un puente entre los políticos tradicionales [la Iglesia del siglo XIX] y los nuevos pastores y pluralistas”. Véase Iván Vallier, “Las elites religiosas en América Latina” en: Seymour Lipset y Alado Solari, *Élites y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1971, p. 170.